

Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 43, 1992,
S.345-360



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik

Von **Heribert Boeder***, Osnabrück

(Eingegangen am 23. 11. 1992)

Unterscheiden, was im Ganzen und demzuvor als Ganzes einen Unterschied macht – als Ganzes einer Figur aus rationes, deren jede als *ratio terminorum* verstanden. Wie ist der Absonderlichkeit dieser Aufgabe beizukommen? Wegen des Scheins einer abwegigen Vernunft zunächst aus der Erinnerung an eine ältere Erfahrung mit der Gewalt der Gewohnheit, wenn von ratio die Rede ist. Zu Beginn seiner „Theodicée“ definiert Leibniz: „La Raison est l'enchainement des verités“ und bemerkt: einige Leute haben daraufhin geantwortet, sie hätten nie gehört, daß man der Raison diese Bedeutung gegeben hätte. Doch weder muß das Ungehörte unverständlich noch das Ungewohnte abwegig sein.

Um jedoch an gewohnte Vorstellungen anzuknüpfen, sei mit Kant – was die erwähnten Ganzen anlangt – an die Vernunft-Totalitäten der Metaphysik, an die drei Ideen der reinen Vernunft erinnert: die unsterbliche Seele, die geschaffene Welt, das göttliche All der Realität – jede in einem Schluß darstellbar, eingebunden in einen systematischen Zusammenhang der Arten des Schließens und also der Vernunfttätigkeit überhaupt. Die Absage der Moderne an sie hat nicht verhindern können, daß die ihr eigentümliche Besinnung auf Gebilde möglicher Totalität und so auch Geschlossenheit geht: Geschichte, Welt, Sprache. Als den Ideen der Metaphysik ebenbürtig erscheinen sie aber nur dann, wenn sie – anders als innerhalb der Schranken dieser Besinnung – in der ihnen eigentümlichen Rationalität erschlossen werden. Wenn diese keine von der Vernunft der Ideen erborgte sein darf, vielmehr aus der Besinnung der Moderne selbst erwachsen muß, bietet sie sich zuletzt in den termini der heideggerschen Wendung „die Bestimmung der Sache des Denkens“ dar. Deren rationes, nämlich Verhältnisse, sind das Bauzeug zur Architektonik einer Geschichte, einer Welt, einer Sprache, die als voneinander geschiedene Ganze in geschlossenen Figuren sichtbar zu machen sind.

Wieder sei auch hier an Bekanntes erinnert: an den Bau des *μῦθος*, wie ihn die aristotelische „Poetik“ begreifen läßt – jetzt allerdings nicht mehr als *συστασις πραγμάτων*, also von Handlungen, sondern von denkend Vollbrachtem – eines Denkens, von dem Heidegger wußte, daß es ein Handeln sei. Der also Handelnden sind jedesmal genau so viele gewesen als zur Ausbildung eines denkerischen Ganzen nötig sind – nicht mehr und nicht weniger als die vollständige Entfaltung der betreffenden *ratio terminorum* es verlangt. Sie vervollständigt sich jeweils zu einer Figur, indem entweder das Denken oder die Sache oder die Bestimmung sowohl in eröffnender als auch in mittelbarer als auch in abschließender Stellung die jeweils anderen Termini zu ihrer festen Folge bindet. Eben daraufhin wird entweder das Denken oder die Sache oder die Bestimmung für das Ganze einer rationalen Figur zum Verbindlichen.

* Prof. Dr. H. Boeder · Heinrichstraße 37 · 4500 Osnabrück

Dieser letzte Fall, daß nämlich die Bestimmung in einem solchen Ganzen zum Verbindlichen wird, ist der ausgezeichnete Fall der metaphysischen Vernunft *sensu stricto*. Sie unterscheidet sich von der durch ihr Denken oder aber durch ihre Sache verbundenen Vernunft, nämlich von der natürlichen und der weltlichen, eben dadurch, daß sie conceptual ist. Sie concipiert nämlich die Wahrheit einer SOPHIA in der Gewißheit einer PHILOSOPHIA, weil in der Logik, in ihrer einfachen Einsicht, ihrem methodischen Erkennen, ihrer systematischen Wissenschaft. Genau diese Verhältnisse seien im Folgenden angesichts der Metaphysik Kants, Fichtes und Hegels verdeutlicht. Weil aber deren Vernunft conceptualen Wesens ist, jeweils in Rücksicht auf die SOPHIA Rousseaus, Schillers und Hölderlins.

Um hier jedoch Eines nicht zu vergessen: die Sphäre der Geschichte der Philosophie und die Sphäre der Sprache der SOPHIA sind überhaupt erst dadurch auseinander gesetzt, daß die Ausgestaltung eben jener Welt die Mitte zu beiden aufreißt und zwar so, wie sie sich durch die Besinnungsgestalten der Moderne zu eigener Vollständigkeit artikuliert hat. Die Beziehung der Philosophie auf eine SOPHIA kann nur in der Verhaltenheit sichtbar werden, welche das Denken aus der heideggerschen Besinnung geerbt und jenseits ihrer zu einer EPOCHÄ ebenso gegenüber der besagten Geschichte wie gegenüber der besagten Sprache ausgebildet hat. Beide Seiten haben mit der Aufdeckung der betreffenden Welt als eines geschlossenen Ganzen ihren Schein abgelegt, sich zu kontinuieren. Zuerst ist das Continuum von Geschichte und Welt zerrissen; sodann das Continuum von Sprache und Geschichte. Genau deshalb ist Metaphysik unmöglich geworden; denn sie war die unmittelbare Beziehung des Concipierens der reinen Vernunft auf die Wahrheit der jeweils vorgegebenen Weisheits-Gestalten. Wir bleiben und denken in dieser Welt, welche die Besinnung der Moderne sowohl von ihrer Geschichte getrennt als auch in ihr selbst vollständig unterschieden hat.

Die Geschichte der Philosophie ist nur deshalb eine geschlossene, weil die Aufgaben, welche die Weisheits-Gestalten einer reinen Vernunft stellten, mit der dem Concipieren eigentümlichen Unmittelbarkeit vollbracht sind. Diese Geschichte ist eine zur Ruhe gekommene, eine entzeitlichte und deshalb nie vergangene. Sie ist von der Gegenwart einer Unterwelt zu unserer Welt. Nur mit deren schneidendem Auftreten hat sich das Zwischen – parmenideisch gesprochen: *χάσμα* – ergeben, welches Philosophie und SOPHIA auseinander und zueinander halten läßt und zwar als Gebilde von unterschiedlicher Rationalität. Dieses Zwischen versetzt das Denken in eine neue Verhaltenheit, in die erstmalige EPOCHÄ sowohl zur SOPHIA als auch zur PHILOSOPHIA. Am Beispiel des kantischen, fichteschen und hegelschen Gedankens soll gezeigt werden, wie die erstere sich aus der Wegweisung der letzteren her erschließt.

Was sagt die kantische ratio? Sie setzt ein mit dem Terminus der Bestimmung; über das ihr gemäße Denken schließt sie sich mit ihrer Sache zusammen. Was ist hier die Bestimmung? Der junge Schelling hat eine Schrift unter dem Titel „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ verfaßt. Was die neuere Philosophie anlangt, so gilt eben dies im heutigen akademischen Betrieb nicht nur immer noch als richtige Auskunft, sondern auch als bislang unangefochtene Rechtfertigung für das auf Abstoß bedachte Schlagwort vom „Egozentrismus“. Es entspringt dem Unvermögen zu der Erinnerung daran, daß

das Ich in der neueren Philosophie mit Unterscheidung gedacht sein wollte – bei Descartes unterschieden vom Menschen, bei Kant unterschieden von sich selbst. Eben dies hat Fichte zu der Bemerkung veranlaßt: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten“ (175/326, 27). Wie kommt das? Der schellingsche Titel deutet dies an; denn er lautet vollständig: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“. Dieses „Unbedingte“ ist den heutigen, ursprünglich ichlosen Menschen ein Reizwort, weil Zeugnis eines anmaßlichen Denkens. Statt das Ich zu unterscheiden, hält sich die Schar der Feuerbach-Epigon an das Erleben des ursprünglichen Verhältnisses von Du und ich und dies immer noch in gleichsam religiöser Verklärung.

Eine gründlicher auf Abstoß bedachte Kennzeichnung des Prinzips der neueren Philosophie stellt es als die Subjektivität des Subjekts vor und zwar des Ichs als Subjekt aller Erkenntnis. Es ist leicht zu sehen, daß diese heideggersche Vorstellung bei aller historischen Einkleidung auf der Unterstellung eines Continuum vom metaphysischen zum technischen Denken beruht. Daß Kant nicht nur das praktische vom theoretischen Subjekt, weil demzuvor die praktische von der theoretischen Vernunft unterscheidet, sondern auch letztere im Sinne seines Prinzips der ersteren unterordnet, bleibt dabei außer Acht. Und doch ist Kant deutlich genug: der Unterscheidungsgrund für das Ich, für das Subjekt, für die Vernunft selbst liegt genau in jenem Prinzip, dessentwegen die Vernunft die reine, dessentwegen sie kritisch mit sich selbst beschäftigt sein muß. Sie ist aber erstlich und letztlich mit der erstrangigen Idee der Weltweisheit beschäftigt, nämlich mit der Idee der Freiheit. Als Prinzip ist die betreffende Freiheit im Sittengesetz und nur in ihm gegenwärtig. Auf seinen imperativischen Charakter hin versteht sich das Subjekt in prinzipieller Bedeutung, versteht sich die notwendige Unterscheidung des Ich, das zur Selbstgesetzgebung tauglich sein soll.

Der Bestimmungs-Terminus, welcher die kantische ratio eröffnet, ist die Freiheit, wie sie der reinen Vernunft im Sittengesetz gegenwärtig ist, einem Vernunftwesen aber, das zugleich Sinnenwesen ist, im kategorischen Imperativ. Die Freiheit kann aber nicht nur von der allgemeinen Gegenwart des Gesetzes oder auch von der besonderen Gegenwart einer Maxime sein; sie muß die einzelne Gegenwart der jeweils zu erfüllenden Pflicht annehmen. Von ihr wird der Wille unmittelbar beansprucht, entwickelt nach den Momenten des Begriffs.

Wie folgt der Wille, wie folgt sein Denken auf die Bestimmung? Die Bestimmung weckt das ihr entsprechende Denken, beansprucht es als dasjenige der praktischen Vernunft. Bezogen auf die je einzelne Pflicht antwortet sie unmittelbar mit einem Gefühl: dem einzigen von ihr gewirkten, nämlich der Achtung und zwar für die Verbindlichkeit des jeweils Gebotenen. Dieses Gefühl für das, was vernünftig ist, erhebt sich zu der diesem angemessenen Allgemeinheit des Denkens, indem letzterem die Anerkennung des Gesetzes zu einer Tat der Selbst-Achtung aus Freiheit wird. Und schließlich besonders sich das moralische Denken, indem es sich zu einem Setzen vollendet, nämlich zum Aufstellen der stets besonderen Maximen unter dem kategorischen Imperativ. So ist das Denken dasjenige seines Subjekts – nicht einer Substanz. Als auf diese Weise setzendes ist das Denken Vernunft-Wille, der das Gute, wie es sein soll, will und also selber gut ist.

Welche Sache ist nun dem also bestimmten Denken adaequat? Das Gute als realisiertes (cf. Leibniz: *realitas ist perfectio*). Von einem „Weltwesen“ unmittelbar zu realisieren nicht so sehr in einer teleologisch vorgestellten Natur als vielmehr in einer Welt, welche im Fortschritt der Kultur stets eine besondere ist. Das in ihr zu wollende Gute ist aber ohne vorgängig bestimmtes Allgemeines von haltloser Besonderheit – in der endlosen Reihe der Vorstellungen vom Glück eines zu erstrebenden Kultur-Zustandes. So sinkt denn diese Sache unweigerlich zur Vorstellung des je einzelnen Glücks aus Eigenliebe herab. Sogar zurecht muß da einem jeden seine eigene Vorstellung und deren Realisierung freistehen. Die betreffende Realität wird nur dadurch zur Allgemeinheit des Begriffs erhoben, daß sich die Realisierung in die Wirksamkeit der je eigenen Tugend als der Bedingung dafür sammelt, der Glückseligkeit würdig zu sein wie sie das „höchste“ Gut ist. Diese der Reihe des Bedingten enthobene allgemeine Sache ist „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (V 108, 11) – die dem guten Willen jenseits der Welt adaequate Realität, welche Gott und Unsterblichkeit postulieren läßt.

Was ist es, das die also gefügte kantische ratio hervorruft? Nicht was man für ungelöste Probleme der älteren Philosophie hält. Nicht was für eine noch ausstehende Reflexion des anfänglich cartesischen Bewußtseins genommen werden kann. Schon die „Kritik der reinen Vernunft“ sagt es deutlich genug: die Freiheit retten – das ist die Aufgabe. Aus welcher Gefahr? Rousseau hat gesehen: zum einen seitens der Wissenschaften und Techniken, zum anderen seitens des Zustandes der geschichtlichen Welt. Nach beiden Seiten aber ist es die Vernunft selbst – die „natürliche“ wie die „weltliche“ –, was die Freiheit gefährdet. Merkwürdigerweise hat sie die Entzweiung mit sich und zwar mit seiner Menschheit über den Menschen gebracht.

Eine Erfahrung, näher: eine „Erleuchtung“ entreißt Rousseau der Philosophie und bestimmt ihn dazu, die erste „persona“ der Sophia, will sagen: des Wissens von der Bestimmung des Menschen in der Letzten Epoche der Geschichte auszubilden. Wenn sie an ihr selbst vernünftig ist, dann aus welcher ratio? Schon die erwähnte Erleuchtung läßt erwarten, daß sie unmittelbar mit der Bestimmung einsetzt. Wenn aber die Freiheit, anders als in der kantischen Vernunft-Wissenschaft, hier nicht als Idee vorausgesetzt werden darf, vielmehr zur Anschauung kommen muß, dann etwa unvermittelt? Nein. Der rousseausche Gedanke wird von der Erfahrung der Unfreiheit angewegt, wie sie einer Entzweiung des Menschen mit sich, mit seiner Natur entspringt; wird daraufhin von der Wider-Natur herausgefordert, welche in seiner Unfreiheit gegenwärtig ist. Nur deshalb ist der erste Terminus der rousseauschen ratio die Natur, wie sie in der Freiheit, also in der Menschheit des Menschen, in seiner Natur ihre Gegenwart hat. Nicht die Natur Brunos, nämlich die *ars vivens imaginativa* des *Universum*; nicht die cartesische Natur, nämlich die *causa idearum et rerum* des Bewußtseins; nicht die hobbesische Natur, nämlich die im *summum imperium* und seiner *potentia absoluta* aufgehobene.

Im Horizont der Bestimmung des Menschen bildet Rousseau von der ihm gegenwärtigen Unfreiheit her die ursprüngliche Freiheit ein, wie sie im Natur-Zustand gegeben ist. Als „physischer“ ist der Mensch wie jedes Tier eine sich selbst betreibende

„Maschine“; und dies auch noch in einem Verhalten nach den Regeln der Klugheit (III 165). Seine Menschheit stellt er als der „moralische“ dar – dies jedoch nach einer Moral, welche auch noch in dem Mitgefühl für die sonstigen Lebewesen und seinesgleichen die des Einsamen bleibt; denn die Freiheit von Natur ist stets die des vereinzelten Beliebens in der Wahl.

Diese Freiheit des ganz auf sich gestellten Menschen geht unter in die Willkür des vergesellschafteten und also von anderen abhängigen. Sie steht unter der Bedingung der Macht-Verhältnisse, ihrer Herrschaft und Knechtschaft, und ist so stets eine besondere Freiheit gegen sonstige Willkür. Der Gesellschafts-Verband hebt sie nicht auf, sondern zwingt nur zu den Rechtsverhältnissen, welche die Vereinbarkeit einer Willkür mit der anderen fordern.

Dagegen ist die Freiheit in vollendeter Bestimmtheit die gemeinschaftliche (cf. das XYNON Heraklits), weil diejenige des Allgemeinen Willens – eine Freiheit nicht mehr von Natur, sondern aus Freiheit, weil aus der Setzung, die der Gesellschaftsvertrag als Grundlage aller Rechtsverhältnisse ist. In solcher Gemeinschafts-Stiftung gewinnt jeder die Freiheit des Einzelnen zurück, sofern er den Vertrag mit allen zugleich mit sich selber schließt und als Gesetzgeber beteiligt bleibt.

An dieser Folge der Freiheits-Momente springt heraus: schon die Bestimmung ist ein vermittelter Terminus. Er entfaltet seine Extreme aus der Mitte der Negativität oder der Entzweiung. Sie bestimmt das Schließen der conceptualen Vernunft dieser Epoche zum Beginn mit der Disjunktion.

Rousseaus Entgegensetzung der Natur zur vorherrschenden „coutume“ (I 160, 214; II 243) läßt an sein Verhältnis zu Hume denken, dem gerade die Seite des „custom“ als „ultimate principle“ sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht gilt – nicht weniger als die Natur jeglichem „reasoning“ vorgängig.

Für die eröffnende ratio einer epochalen Figur der Metaphysik gilt: der Terminus des Denkens folgt dem der Bestimmung und zieht den der Sache nach sich. Anders im Falle einer Figur der Weisheit; da geht zuerst – der Bestimmung unmittelbar folgend – die Sache dem Denken voraus. Die gegenläufige Abfolge dieser beiden Termini hat die heideggersche Besinnung auf eine ihr selbst undurchsichtige Weise beunruhigt.

An welcher Sache macht sich die rousseausche Bestimmung unmittelbar geltend? Am Wohle des Lebens. Es ist erstlich ein allen gemeinschaftliches, weil von Natur gewirktes. Dem ursprünglichen Menschen erscheint sie zum einen als die „wohlthätige“; denn sie bietet ihm als physischem alles an, was er zur Selbsterhaltung braucht; zum anderen aber ist sie ihm das Freie, in dem er sich auf seine „perfectibilité“ verstehen lernt. Nach beiden Seiten ist das Wohl ursprünglicher bestimmt als im Arkadien der Hirten.

Sodann ist das Wohl ein durch den Menschen selber gewirktes und zwar in einer gesellschaftlichen Produktion, der die Natur zum Gegenstand der Beherrschung aus Kenntnis und zum Material der Arbeit geworden ist; so allem zuvor die bebaute Erde. Hier ist das Wohl nicht mehr das allgemein gewährte, sondern von der ausschließenden Einzelheit des Besitzes an Produkten und Produktionsmitteln – „privat“. In seiner Vereinzelung bedarf dieses Wohl aus äußeren Dingen des Rechtszustandes und der ihm notwendigen öffentlichen Gewalt.

Schließlich ist das Wohl des Menschen das besondere – nicht im Sinne des Begriffs: unter einem Allgemeinen, sondern gemäß dem „Wesen“, das der Mensch als seine Freiheit immer erst gewinnen muß – sich die ihm gegebene Freiheit eigens nehmend und zwar in der unterscheidenden Arbeit an sich selbst, welche die „Bildung“ ist. In ihr tritt er zurück vor dem Äußeren des Besitzes und stellt die Menschheit in seiner sich entwickelnden Menschlichkeit dar – in dem stets Gesonderten einer Moralität aus und durch Freiheit.

In welcher Bestimmtheit entspricht das Denken der also unterschiedenen Sache? Erstlich sondert es sich aus der wohlthätigen Fürsorge der Natur ab zur Sorge des Einzelnen für sich selbst und zwar aus dem Gefühl für die je eigenen natürlichen Bedürfnisse. Dieses Gefühl beruht aber in der Selbstliebe; sie ist der Ursprung aller Leidenschaften – gehütet von einer „Vernunft“, die sie weder verdrängt noch unterdrückt. Die Vernunft des seelenvollen Lebens.

Dieses Denken geht unter in die Gemeinschaftlichkeit der Reflexion, wie sie mit der Vergesellschaftung aufbricht. Die unwahre Gemeinschaft stellt sich aus dem gesonderten Denken dort her, wo jeder dazu angehalten ist, das Seine mit dem Besitz aller Anderen zu vergleichen, in diesem Beziehen ständig außer sich zu sein. Hier schlägt die Liebe zu sich selbst, die „absolute“, in die „relative“ um; sie ist Eigenliebe. Diese verkleinert die ursprüngliche Vernunft zu einem Vernünfteln und zersetzt als solches auch noch das moralische Gefühl, das Tugend-Wissen, die einfache Sittlichkeit der Familie.

Vom allgemein geteilten „Interesse“ der besagten Reflexion, nämlich der Spiegelung des eigenen äußeren Wohls in dem Wohl aller anderen, unterscheidet sich schließlich das wesentlich einzelne Selbst-denken, welches die Seele als „schöne“ inmitten einer Welt der Eigenliebe auszeichnet. In der Leidenschaft ihres Herzens bewahrt sie sich zum einen das Gefühl für die Natürlichkeit der Bedürfnisse eines Menschen, zum anderen erkennt ihre ursprüngliche Vernünftigkeit die Verbindlichkeit ihrer je eigenen Pflichten an. Mit der Unterscheidung der Liebe lernt sie die Menschheit lieben, die Eigenliebe in die Vaterlandsliebe aufzuheben. Das ist ein Lernen in Schmerz und Opfer. Nur so wird eben jenes Denken gelernt, welches das Selbstgefühl ursprünglicher „honnêteté“ in die gegründete Selbstachtung aufhebt – gegründet im unterschiedenen Ich der reinen Seele. Sein Denken hat die Einzelheit erreicht, welche die Liebe in das Freundschafts-Verhältnis setzt – nicht von Ich und Du, sondern von Ich und Ich. Weder das eine noch das andere reflektiert, denkt vielmehr convertiert zu der Bestimmung, welche erstlich die Freiheit von Natur, letztlich die Freiheit aus Freiheit ist. Das Denken des reinen, weil gereinigten, weil unterschiedenen Ich sammelt sich in die Anschauung der anfänglichen, unberührten Natur, wie sie zum einen in der Erhabenheit des Gebirges begegnet, zum anderen in der Tugend der einfachen Seele. Ich und Ich verbinden sich im „Enthusiasmus“ einer Liebe, welche im Kultus der Menschheit des Menschen oder der ihm innerlichen Gottheit denkt. Und dieses Denken wird zuletzt produktiv in der Einbildung des „Landes, das allein würdig ist, bewohnt zu werden“ (II 693). Dies nachdem die Einbildungskraft selbst eine bislang ungekannte Würde aus der Freiheit empfangen hat.

Die Termini der also vervollständigten rousseauschen ratio entfalten sich jeweils aus der Negativität ihrer mittleren Bestimmtheit her. Ähnliches gilt für die ratio der kantischen Conception – allerdings mit dem Unterschied, daß es dabei auf die Unterscheidung des Menschen auf dem Grunde der Unterscheidung der Vernunft von sich selbst ankommt. Eben deshalb folgt denn auch der Terminus des Denkens hier unmittelbar dem der Bestimmung.

Aus der Erfahrung des convertierten Denkens sagte Rousseau: „Man wird zu einem neuen Wesen, frisch aus den Händen der Natur hervorgegangen“ – aus ihr wie sie einem „die Freiheit gegeben hat, um Gutes zu tun, das Gewissen, um es zu wollen, die Vernunft, um es zu wählen“. Und welche ist die dieser Wahrheit entsprechende Gewißheit Kants? „Die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, (ist) eigentlich nur aufs Moralsche gestellt“ (A 801). Darin spricht – gegen die Metaphysik der Schule und ihrer „Vernunftkünstler“ – die vorgreifende Aufforderung einer Philo-Sophie zur „Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen. ... Alsdann wird die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man am wenigsten vermuten sollte, die BEGLEITERIN DER WEISHEIT“ (II 369, 15). Genau das ist die aus ihrer Aufgabe gedachte Metaphysik. Ist davon noch etwas in der Philosophie-Gelehrsamkeit zu hören? Kant wußte: „Nach Weisheit fragt niemand, weil sie die Wissenschaft, die ein Werkzeug der Eitelkeit ist, sehr ins Enge bringt“ (XVI 66, 13). Die „Liebe“ zur Weisheit muß an ihr selbst die Unterscheidung vom Narzismus vollbringen.

Begleiterin der Weisheit – in welchem Sinne? Schon die erste, die parmenideische Metaphysik sagt es: Das Überzeugen begleitet die Wahrheit. Auf Kant gewendet sagt dies: er hat die rousseausche ratio in die reine Vernunftwissenschaft geborgen. Auch diese „Rettung der Freiheit“ wird von der negativen Mitte des Bestimmungs-Terminus angewegt, aber nicht mehr von der besagten Unfreiheit des Menschen, sondern von der Heteronomie des Handelns unter Natur-Gesetzen, wie sie der Natur-Erkenntnis unausweichlich zu sein scheint. Dagegen vermag Kant den zureichenden Grund dafür aufzuzeigen, daß Freiheit nicht unmöglich ist. Auch wenn unerfindlich bleibt, wie sie möglich ist, läßt sich doch soviel begreifen: sie ist notwendig vorauszusetzen.

Die Bestimmtheit eines jeden Terminus der kantischen ratio entspringt einer Mitte der Entfremdung. So in der Bestimmung die Heteronomie. Zu ihr ist das erste Extrem das unmittelbare Factum der Freiheit, wie es im Gesetz der moralischen Vernunft gegenwärtig ist, das andere Extrem die Idee der Freiheit oder das seiner Vernünftigkeit inne gewordene Factum. Im Denken ist solche Mitte das die Moralität samt ihrer Philo-sophie verunreinigende Vernunfteln. Zu ihrem ersten Extrem hat sie das Gefühl der Achtung für die Pflicht, zu ihrem anderen die reinigende Aufklärung durch reine Vernunftwissenschaft. Und in der Sache ist solche Mitte die Befestigung der Moral am Ziel des Glücks und zwar nach Maßgabe der Eigenliebe als dem „verwerflichsten Prinzip“; hier ist das erste Extrem die beglückende Realisation des guten Willens, das andere aber die Tugend als die Bedingung dafür, der Glückseligkeit würdig zu sein.

Kant und Rousseau. Die Sophia der Letzten – und nur dieser – Epoche unserer Geschichte steht mit der Philo-Sophie in einer Wechsel-Beziehung. Während die Philo-

sophie der sog. Aufklärung für Rousseau bloß abstoßende Bedeutung annimmt, wird die Philo-Sophie Kants für den schillerschen Gedanken zum Anstoß, in sein Eigentum zu kommen. Dieses verbindet ihn aber mit der rousseauschen Vorgabe. So setzt denn die schillersche ratio mit dem letzten Terminus der vorhergehenden ein. Daher bleibt das Denken vorgeprägt von der Bestimmung, welche die Freiheit war.

So ist denn Denk-Freiheit – nicht die frühneuzeitliche Glaubens-Freiheit – Schillers erstes Verlangen. Freiheit welchen Denkens? Offensichtlich geht es nicht um die jedermann zugestandenen Einfälle seines Beliebens, nicht um die der Willkür anheimgestellten Überlegungen in Wissenschaften, Künsten und Handwerk oder diejenigen seiner praktischen Klugheit, sondern um den freien Gedanken jedes Einzelnen an seine Freiheit, an die Menschheit, der er angehört.

Wie im Falle der rousseauschen Weisheit ist auch beim Bau der schillerschen ratio darauf zu achten, daß die Momente ihrer Termini nicht als diejenigen des Begriffs hervortreten, also nicht in der Folge des Allgemeinen oder Ganzen, das sich besonders und im Einzelnen konkretisiert. Die umgekehrte Folge der weisheitlichen Term-Momente unterstellt nicht nur eine andere Bedeutung als jene, die sie im Begriffe haben, sondern läßt zugleich eine Fügung erkennen, welche dem Conzipieren zur Vorgabe werden kann.

Auch die schillersche ratio setzt die Momente ihrer Termini aus der Mitte einer negativen Erfahrung her auseinander. Ihr erstes Extrem ist ein Denken, dem „die Freiheit selbst eine Wirkung der Natur“ ist (XX 373, 23). Es denkt in Einheit, im Einvernehmen mit ihr; es lebt die Natur wie sie „das still schaffende Leben“ ist. Mit dieser Liebe reicht die Freiheit des Denkens bis in die Einzelinheit der Empfindung zurück.

Dieses „naive“ Denken geht in seine Sonderung unter, indem es sich mit seiner natürlichen Freiheit entzweit. Indem es ihr eine eigene, nämlich die moralische entgegensetzt, trennt es sich vom Empfinden, setzt es Vernunft und Sinnlichkeit in eine ausschließende Beziehung. Dabei werden nicht nur die Neigungen den Pflichten unterworfen; diesseits solcher Forderung der Sittlichkeit unterwirft sich der Verstand die Sinnlichkeit in technisch-praktischer Absicht und zwar im Dienste des Beherrschens einer bereits in den Wissenschaften durchgängig vergegenständlichten Natur. Hier wird zuletzt noch das Denken selbst instrumentalisiert und zwar im Wechsel von „anspannender erschöpfender Arbeit“ mit „erschlaffendem Genuß“, wie er einer verkünstlichten Welt eigen ist.

Eben daran springt die Aufgabe heraus, was im Sinne der Freiheit von Natur dem Denken verloren ging, ihm als Freiheit aus Freiheit wiederzugewinnen; und zwar in der Arbeit an sich selbst, welche die „Bildung“ ist, hier des Näheren, weil in Rücksicht auf die Sinnlichkeit, die „ästhetische Erziehung“. Sie stellt die Gemeinschaft von Denken und Empfinden im Spiel der Einbildung mit dem sinnlichen Stoff und der geistigen Form her. Zu solcher Fügung oder Harmonie der Kräfte findet die Einbildung aber erst dann, wenn sich der Gedanke zuvor von der jeweils gegebenen Wirklichkeit zurückgezogen hat (Brief an Herder vom 4. 11. 1795; cf. XX 475, 5). Das anfänglich gegebene Einvernehmen mit der Natur mußte zu einem gesetzten, zu einem „idealischen“ werden und bestimmt das Denken zuletzt zum Glauben an die mögliche Realisierung (XX 437, 12) seiner wiedergewonnenen Freiheit.

Als „ästhetisch“ erzogenes wird das Denken seiner freiheitlichen Bestimmung „in der Erscheinung“ inne. Da ist sie die Schönheit. Auch dieser Terminus entfaltet sich aus seiner negativen Mitte her, nämlich aus der Erfahrung, daß die Schönheit in absoluter Bedeutung verschwunden, weil demzuvor die Natur entflohen ist. Welche? Nicht die der Gegenstände, sondern der Dinge – ihr „freiwilliges Dasein“, ihr „Bestehen durch sich selbst“, ihre „Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen“ (XX 413, 29). Mit den so bestimmten Dingen ist der Mensch in Gemeinschaft und zwar hinsichtlich der Schönheit, „welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt“ (XX 280, 35). Diese gemeinschaftliche Schönheit von Mensch und Ding ist verschwunden. Ihre Gegenwart ist nicht die eingebildete des ursprünglichen Natur-Zustandes, sondern die erinnerte einer geschichtlichen Welt und zwar derjenigen des Griechentums.

Und das andere Moment des Bestimmungs-Terminus? Was ist die Negation dieser Schönheit? Etwa die Häßlichkeit? Nein. Wenn die Schönheit in prinzipieller Bedeutung aus der Freiheit her zu denken ist, dann ist ihr Gegenwesen die Not. Sie läßt nur noch auf eine Vielheit unbefriedigter Bedürfnisse des Menschen allein sehen, welche eine Vielheit von Techniken beanspruchen. In der entsprechend konstituierten Welt wird „alle Natur von der Kunst verschlungen“. Das Gemeinschaftliche der Schönheit ist den stets vereinzelt Nöten gewichen. Und die Vereinzelung des Menschen selbst wird im „Not-Staat“ durch die Arbeitsteiligkeit des Produzierens, die einseitige Ausbildung des Vermögens der Individuen befestigt.

Wie kehrt die Schönheit in ihrem letzten Moment zurück? Nicht als in der Erscheinung gegebene, sondern als in sie zu setzende Freiheit. Dies in einem Hervorbringen, welches spielerweise Stofftrieb und Formtrieb in Harmonie setzt. Die entsprechende Schönheit ist aber nicht nur diejenige von Dingen, sondern mehr noch diejenige einer Geselligkeit, welche in „schöner Mitteilung“ der auf Schönheit Bedachten beruht (XX 411, 3), will sagen: von „Personen“, aus denen „menschliche Bildung“ spricht (XX 272). Als solche begegnen sie einander ebenso in Würde wie in Anmut. Sie bringen die Freiheit zur Erscheinung in einer Schönheit, welche nur die gesonderte „einiger weniger auserlesener Zirkel“ sein kann (XX 412, 31).

Was ist schließlich unter dieser Bestimmung die Sache der schillerschen ratio? Nicht mehr das Wohl der Seelen und ihrer Leidenschaften, die im Briefwechsel die angemessene Darstellung finden, sondern der Wert des Handelns in einer geschichtlichen Welt, dargestellt im Drama. Die Sache ist kein wie auch immer geartetes Glück, keine wie auch immer verdiente Seligkeit und so nicht einmal der transzendente moralische Vernunft-Gegenstand, sondern allein das Handeln, wie es schön sein kann und also die besagte Freiheit an ihm zum Vorschein bringt. Es äußert ebenso das Urteil darüber, wie es wahr ist, als auch darüber, wie es gut ist.

Seiner unmittelbaren oder natürlichen Bestimmtheit nach ist es das immer schon gesonderte Handeln dessen, der auf seiner Freiheit als gegebener besteht, sie geltend macht gegen die Indifferenz aus eingefahrener Gewohnheit.

Sodann bestimmt sich das Handeln zu einer Gemeinschaftlichkeit, welche die Bedeutung der Gemeinheit angenommen hat und zwar in ausschließender Beziehung zur Freiheit. Dies aus einer tyrannischen Tradition in Familie und Staat sowie innerhalb einer gekünstelten Kultur, nicht zuletzt von geheuchelter Moralität.

Schön ist zuletzt das Handeln, in dem sich einer die Freiheit derart nimmt, daß er an ihm bis in sein Verscheiden hinein (XXI 38, 26) die Unterscheidung des Menschen von sich selbst (XX 151, 20), als Arbeit an sich selbst im Übergehen zum Ideal, sichtbar werden läßt. Nur das Ideal verleiht dem Handelnden „eine eigene Persönlichkeit“. In diesem Sinne ist das Handeln, in dem sie sich äußert, das einzelne. Die Menschheit in seiner Person darstellen – das ist die vollendete Sache Schillers.

Wenn nun deutlich werden soll, wie die schillersche ratio von der fichteschen Vernunft concipiert wird, gibt erstens deren gegenläufige Term-Folge einen Wink zur Stellung der philosophischen Vernunft überhaupt gegenüber einer Weisheits-Gestalt; läßt sodann erkennen, daß die durchgängige Verschiedenheit der beiden Figuren voneinander die fichtesche ratio zum Anschluß an die kantische bestimmt. Was sie aber concipiert, ist vor allem die schillersche Bestimmung.

Die kantische Sache übersetzend eröffnet Fichte seine ratio mit einem Terminus, der seiner Bestimmtheit nach nicht von Bestimmung und Denken vorgeprägt ist. Also kein Objekt, wie es stets einem Bewußtsein eigen ist; kein „höchstes Gut“ wie es der moralischen Vernunft zur Realisierung aufgegeben ist, sondern ein unbewußtes Handeln der Vernunft selbst, wie es sich zu den „ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes“ unterscheidet. Dies macht nur dann einen Sinn, wenn die Vernunft zwar nicht von der Gewißheit ist, alle Realität zu sein, wohl aber eben diese Wahrheit ist. Und welche Realität wäre das? Keine irgendwie gegebene, sondern die einer Setzung.

Eben daraufhin ist das besagte Handeln erstens und in abstrakter Allgemeinheit ein Setzen; sodann in seiner Besonderheit und Unterscheidung ein Gegensetzen – näher: ein Nicht-Setzen des zu Setzenden; schließlich in seiner konkreten Einzelheit ein Zugleich-Setzen des Gegenteiligen und also gegeneinander Endlichen. In dieser Folge bestimmt sich das Handeln des menschlichen Geistes wie es ursprünglich und also im reinen Setzen frei ist und diese Freiheit dem endlichen Setzen mitteilt. Genau diesem wird die Freiheit zur Selbstbestimmung. Welchen Selbsts?

Aus dieser Sache, aus dieser Realität, welche das unterschiedene Handeln der ebenso unendlichen wie endlichen Vernunft ist, tritt der fichtesche Bestimmungs-Terminus als deren Bewußtheit hervor und also in ichlicher Fassung. Deshalb in den Reflexions-Verhältnissen des Ich.

Deren erstes ist die Setzung der Identität des Ich mit sich selbst. Dieses Selbst ist das Ganze der Realität als Einzelnes und folglich in der Abstraktion des völlig Unbestimmten. Diesem unmittelbar Gesetzten wird ebenso unmittelbar das Nicht-Ich und so auch das Nicht-Identische entgegengesetzt. Gesehen auf das Reflexions-Verhältnis wird hier der Unterschied als das Allgemeine gesetzt. Er besondert sich über den Widerspruch beider Handlungen des selben Ich zum Verhältnis des Grundes. Der fichtesche Bestimmungs-Terminus ist das Ich als Grund seiner selbst. Nur als solches kann es zu der Gewißheit über die Wahrheit kommen, alle Realität zu sein. Es ist das Ich durchgängiger Selbstbestimmung und zwar derart, daß es sich selber den Widerstand bietet, dessen das Produzieren seiner selbst bedarf. Die Freiheit in der Erscheinung ist für die concipierende Vernunft die Freiheit in ihrem Produkt.

Die fichtesche Bestimmung – das Ich als Grund seiner selbst (ratio sui) – ist für das ihr entsprechende Denken das Ideal. Dessen Anziehung wird ihm in der folgenden Bildung seiner selbst gegenwärtig:

Zuerst tritt das Denken in seiner Besonderheit auf, will sagen: als Denken eines Ich, welches gegen das Nicht-Ich endlich ist. Sofern dieses Nicht-Denkende ihm als Widerstand begegnet und so zum Gegenstand des Vorstellens wird, ist das Ich leidend und fremdbestimmt. Das also auf sein Ich zurückverwiesene Denken ist Reflexion und trägt als solche den Zweifel an der durchgängigen Selbstbestimmung aus.

Im Gegenzug zu dieser Anerkennung einer vorgegebenen Realität versteht sich das Ich als ein selber realisierendes, produzierendes und so seine Endlichkeit aufhebendes. Es überwindet alle Fremdbestimmung aus der Empfindung eines gegebenen Materials der Anschauung und so auch der Vorstellung, indem es das Empfundene in sich selbst finden lernt und zwar als einen Widerstand, den es sich selber setzt. Auf diese Weise wird es der Möglichkeit seiner absoluten Tätigkeit, des Setzens im kategorischen Imperativ, der Selbstgesetzgebung und so auch der Möglichkeit durchgängiger Selbstbestimmung inne. Das betreffende Denken begreift sich aber nur in Einheit mit einem Streben ins Unendliche, das seinen Grund an einer ursprünglichen Sehnsucht hat. Aus ihr her ist es wesentlich einzelnes Denken oder das des Ich als Einzelem.

Schließlich erhebt sich dieses Denken zur Allgemeinheit des Glaubens an das, was die Sehnsucht weckt: die selber unendliche Realität nicht mehr des absoluten Ich, sondern des Absoluten selbst. Eben deshalb nimmt das Denken der fichteschen Vernunft zuletzt die Gestalt der Religion an. Deren Gegenstand ist zwar kein dem Ich äußerer mehr, kein nicht-denkendes Wesen; dennoch erhält sich der Unterschied von Ich und Gegenstand, also das Verhältnis des Bewußtseins, weil der Gedanke des Absoluten selbst in seiner Bewußtlosigkeit unvordenklich bleibt.

Wie Schiller mit der kantischen, so ist Hölderlin mit der fichteschen Philosophie umgegangen: in sie eingetreten, um sie mit der Gestaltung einer ratio der Sophia zu verabschieden. Zuletzt wird er der Natur – nach Freiheit und Schönheit – ihre vollendete Gegenwart ansehen. Welcher Art sie ist, läßt schon die bisherige Ausgestaltung der Weisheit dieser Epoche vermuten. Von der mit Rousseau gedachten Gegenwart der Natur in der Freiheit galt: sie ist ein Scheinen und Widerscheinen der Menschheit des Menschen im Inneren der Seelen, die einander im Briefwechsel offenbaren. Bei Schiller zeigte sich: die Freiheit ist ihrerseits als Schönheit im Äußeren der Erscheinung gegenwärtig und, was die Menschheit anlangt, in der Welt des Handelns wie sie das Drama auf schöne Weise darstellt. Hölderlin hat sich mit dem „Hyperion“ und dem „Tod des Empedokles“ sowohl in der einen wie in der anderen Darstellungsart versucht, wurde aber zuletzt dahin gedrängt, den Gesang als die angemessenste Darstellungsart zu üben. Für was? Auch die Schönheit kommt zu einer von ihr verschiedenen Gegenwart – gleichsam im „Ding an sich“ zu jener „Erscheinung“, genauer in der Wirklichkeit des Heiligen. In ihr ist nicht nur der Gegensatz des Freien und Unfreien, sondern auch der des Schönen und Unschönen, weil des Reinen und Rohen aufgehoben. Wie nimmt sich Hölderlin der betreffenden Aufgabe an?

Seine ratio setzt mit dem Sach-Terminus ein. Wie Schiller aus der vorhergehenden die Freiheit des Denkens aufnahm, so Hölderlin die Schönheit der Sache, welche in dieser ganzen Weisheits-Figur die Darstellung der Menschheit des Menschen sein muß. Die Schönheit aber hat jenseits der Erscheinung ihre Wirklichkeit in dem Menschen, der ein Gott ist; und das ist er, „so bald er Mensch ist“ (III 141, 8) – will sagen: seine Bestimmung erfüllt. Als solcher kann er aber unmittelbar nur „aus den Händen der Natur“, der an ihr selbst göttlichen, hervorgehen: geboren zu Kunst, zu Religion, zu Philosophie – gründlicher, weil auf den „Anfang und das Ende dieser Wissenschaft“ hin gedacht: zur Dichtung (III 144, 11). Wohlgemerkt nicht in der abstrakt allgemeinen Bedeutung dieses Namens, sondern genau in dieser Beziehung auf die drei Gestalten der Wirklichkeit, die als „der Geist“ zu begreifen ist. Dies ist bei der Kennzeichnung Hölderlins als „Dichter des Dichters“ umso genauer zu beachten, weil sich ihm die Bestimmung des Menschen nur über die Bestimmung des Dichters erschließt (s. die Abhandlung zur Verfahrensweise des poetischen Geistes, III 241 ff.).

Die Sache der hölderlinischen ratio ist der menschliche Mensch und zwar als „dichterischer“ – nicht nur gedichtet in seinem Handeln, sondern demzuvor selber dichtend, will sagen: poetisch oder produktiv in der Sprache, welche diejenige des besagten Geistes ist.

Da ist er zuerst die „poetische Individualität“ oder der Einzelne, wie er mit der Natur im Verhältnis der Innigkeit steht – angesprochen von ihrer Schönheit und also auch Freiheit in eine „idealische Stimmung“ versetzt.

Indem dieser Einzelne seinesgleichen sucht und sich also einer Welt als gemeinschaftlicher öffnet, erfährt er sich in seiner Besonderheit und sogar Absonderlichkeit; denn jenseits der Nöte einer natürlichen Individualität erleidet er die eine Not des Fehlens der Schönheit und so auch der Freiheit im Menschentum seiner Welt. Der Versuch, die Freiheit und ihr Gesetz im Gemeinwesen eigenmächtig und eigenwillig zur Erscheinung zu bringen, muß scheitern.

Die poetische Individualität will nicht nur von der natürlichen des Dichters unterschieden werden, sondern auch noch von sich selbst und zwar in ihrem poetischen Charakter. Das Hervorbringen muß im Sinne der Wirklichkeit des Geistes der Natur ein seinerseits geschicktes sein. Der dichterische Mensch ist, was er zu sein hat, als „Opfer“ aus einem frei angenommenen Geschick. Der Geist läßt die dichterische Sache zur gemeinschaftlichen werden, indem die Fremdheit der Welt zu der Heimatlichkeit aufgehoben wird, welche diejenige des erwachenden, weil gerufenen Vaterlandes ist (II 337, 15). So ist der dichterische Mensch zuletzt der vaterländische.

In der hölderlinischen ratio folgt das Denken seiner Sache; es kann sie also nicht setzen, nicht selber hervorbringen, sondern steht in der Aufgabe, sie als eine Wirklichkeit des Geistes zur Sprache zu bringen.

Das dementsprechend poetische Denken ist zuerst und allgemein ein Nennen des an sich Un-nennbaren, sogar nicht zu Nennenden, wie es das Gefühl des Dichters ergriffen und wie er es sich im Gefühl zugeeignet hat. Es zeigt nur erst die Wirklichkeit als geistige an – mit den kantischen Kategorien sehr wohl zu unterscheiden von der Realität.

Sobald es aber darauf ankommt, das Gefühl des Un-endlichen – des Grundes, welcher besagt: der dichterische Mensch nicht nur als Einheit im Göttlichen enthalten, sondern ebenso das Göttliche als Einheit in ihm enthalten (IV, 1, 259, 2) – mit Bestimmtheit auszusprechen und also mit Unterscheidung zu denken, gerät der Dichter in eine Verlegenheit, die ihn bis zur Einsamkeit vereinzelt; denn erstens fehlen „heilige Namen“ (II 99, 101), vorausgesetzt, daß es – anders als für die vorherrschende Heuchelei der Dichter (I 257, 1) – eben jene sein müssen, mit denen ein gegenwärtiger Gott sich selber nennt (II 34, 28); sodann aber verstummt die Sprache des Rühmens, welche dem Dichter „Beruf“ ist; denn um „das Höhere“ als wir sind rühmen zu können (I, 312, 26), muß demzufolge ein Denken im Sinne des Dankens möglich sein und d. h. einen Grund haben. Der danken und feiern wollende Dichter muß sich aber fragen: wofür? (II 77, 57; vgl. 109), sogar seinen Beruf in Frage stellen: „Wozu Dichter in dürftiger Zeit?“ (II 94, 122). Doch die Unterscheidung der Zeit hält das Denken dazu an, sich der vormaligen Wirklichkeit des Geistes zu erinnern und so sein ursprüngliches Gefühl festzuhalten.

Schließlich „versichert sich“ das Denken des Behaltenden, indem es zu der Einsicht aufbricht: „Alles ist gut“ (II 167, 88) – auch die Zeit, in der das Un-endliche sich nicht allgemein fühlbar macht. Das Denken erreicht seine poetische Besonderheit, indem es begreift, was das ist, was da geschieht (II 182, 162). Dieses Begreifen ist ein „Schauen mit Schlüssen“ (II 186, 162), die nämlich das zu fühlen Bestimmte über die Mitte der entzogenen Fühlbarkeit mit dem anfänglich Gefühlten zusammenschließen. Auch das Gedicht muß einen Grund haben und den hat es vom Gefühl her nur an einem von sich her Gegenwärtigen und nicht – nach der Manier des Bewußtseins – bloß Vergegenwärtigten. Im entsprechenden Fühlbar-machen (IV 1, 243, 10) erfüllt das Denken als poetisches seine Aufgabe. Im Gedicht des Begreifens reproduziert der Geist seine Wirklichkeit, der als un-endlicher kein Entgegengesetztes äußerlich ist.

Der letzte Terminus der hölderlinischen ratio ist eben diese Wirklichkeit, wie sie als heilige die Bestimmung ist: das Göttliche und also Gesonderte der Natur. Die ihr eigentümliche Gottheit legt sich auseinander in die „einigen Drei“ (II 83, 99): der Äther als die Gegend der „Maße“, wie sie am Wechsel von Nacht und Tag sichtbar sind, dem gegenüber die empfängliche und mütterliche und liebende Erde, im Zwischen aber das jeweils aus der Höhe gewährte und eine jeweilige Welt grübende Licht (II 81, 34).

In ihrer Allgemeinheit nun ist die Wirklichkeit des Göttlichen diejenige des „Gesetzes“. Entsprechend der mittleren Stellung dieses Moments und als dasjenige der Natur von geistiger Wirklichkeit gedacht ist es das Schicksal. Es verbindet dazu, „daß Alle sich erfahren“ (II 535, 83). Den Einzelnen ist es das Geschick ihrer Selbst-Erfahrung – des Selbsts ebenso ihrer Göttlichkeit wie Menschlichkeit.

Wie aber ist das Göttliche der hölderlinischen Bestimmung ein zur Einzelheit konkretisiertes? Als der Äther wie er sich zum „Vater des Vaterlandes“ vereinzeln soll (II 83, 98). Anders als seine vormals gekommenen Söhne, muß er in dieser Bestimmtheit sich erst noch herablassen. Ihn erwartend hat „die Schwermut“ dem Dichter schon manchen Gesang „weggezehret“, den er dem Vater zu singen gesonnen war (II 211, 8). Obgleich der Dichter denkt, er habe ihn wenigstens „dämmernden Auges“ gesehen,

obgleich er ihn gerufen hat, zögert er noch im Kommen als der „Fürst des Festes“ (III 533, 15), welches mit dem Bunde von Göttern und Menschen das Vaterland aufgehen läßt (cf. Rousseaus Contrat). In seiner Feier ist „ausgeglichen eine Weile das Schicksal“ (II 147, 183) – will sagen: der Grund erreicht, indem der dichterische Mensch ebenso in der Gottheit ist wie diese in ihm. Der Vater des Vaterlandes ist eben nicht zu erwarten als ein Halbgott wie Dionysos oder Herakles, nicht als ein Gottmensch wie Christus. Solches schließt die Weisheit der Letzten Epoche aus. Der Vater des Vaterlandes hat eben dieses zu seiner einzigen Erscheinung. An ihr ist seine Wirklichkeit abzunehmen.

Mit der hölderlinischen ratio hat sich die Weisheits-Figur der Letzten Epoche unserer Geschichte vollendet; denn die ihr eigentümliche Bestimmung hat alle möglichen Stellungen dieses Terminus und so auch die Verwandlungen seiner Gegenwart durchlaufen. Die für die Unterscheidung des Menschen von sich selbst maßgebliche Natur hat die Einheit seiner Menschheit mit der Gottheit offenbart. Ihre Wirklichkeit ist eine werdende und diesem Werden entspricht der Mensch durch die Geschichte seiner Bildung, der Arbeit an sich selbst. Die negative Mitte ihrer Extreme ist am Ende die Nacht der Welt des menschlichen Menschen. Auch in ihr bleibt die Gegenwart der Natur als geistiger ungebrochen. Schließlich ist auch noch diese Nacht in ihrer Heiligkeit fühlbar.

Inwiefern kann nun bei Hegel von einer Conception der hölderlinischen Bestimmung die Rede sein? Sofern dem werdenden Absoluten selbst die Negativität innerlich ist. Was dem „natürlichen Bewußtsein“ am Ende seiner Bildungs-Geschichte, nämlich in seiner „offenbaren Religion“ als „Tiefe der Nacht des Ich ist gleich Ich“ aufgeht (IX 419, 24), ist in Wahrheit „das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten“, welche allesamt Momente der Selbstbestimmung des reinen Begriffs sind und als solche dem System der Logik eigen (XI 29, 3). Ihre Bildung ist nicht mehr – wie in der fichteschen Reflexion – eine geschichtliche, sondern die „absolute“.

Die hegelsche ratio setzt mit einem von der fichteschen Reflexion, also von der Bewußtseinsgestalt der Vernunft abgeschiedenen Denken ein. Der Widerstand des Ichs und seines Vorstellens gegen die Möglichkeit des absoluten Wissens ist bereits abgearbeitet – und zwar mit der „Phänomenologie des Geistes“. Nicht einmal die Identität des absoluten Ich war da festzuhalten. Der reine Begriff ist in seiner Bewegungsart zuerst von der Allgemeinheit des Werdens als eines Übergehens in Anderes. Diese Bewegungsart besondert sich zu dem mittleren Moment des Denkens in seiner reinen Negativität – zum „Scheinen in Anderes“. Die Wahrheit des reinen Begriffs ist aber seine Entwicklung im Sinne des Sich-in-ihm-selbst-Unterscheidens (XIX 136, 9). Da erreicht er seine Einzelheit in der vollendeten Konkretion der „reinen Persönlichkeit“, welche die absolute Idee ist (XII 251, 10).

Zwar ist die Bewegung des reinen Begriffs ein Produzieren von Bestimmtheit, also auch ein Realisieren, aber noch nicht von eben jener gespannten Identität des Wirklichen, das zugleich das Vernünftige ist: die physische und geistige Natur, zu der sich die absolute Idee in Bewahrheitung ihrer Gewißheit, absolut frei zu sein, „entschließt“. Die Sache der hegelschen ratio ist die Entwicklung einer Realität, welche unmittelbar

als die der Idee äußerliche Natur auftritt. Diese Realität muß jenseits aller Bewußtseins-Philosophie eine neue Dignität gegenüber der Wirklichkeit annehmen. Sie entwickelt sich zu jener Wahrheit, mit der die Philosophie ihrer Idee gleichgekommen ist. So befriedigt sich der Trieb der „reinen Idee des Erkennens“, welcher mit der Logik des reinen Begriffs noch „in die Subjectivität eingeschlossen“ blieb (XII 253, 7).

Die besagte Realität ist erstlich die vereinzelte, in Raum und Zeit der physischen Natur zerstreute. Sodann ist sie die allgemeine und zwar als jene Natur, welche über den Tod des bloß Natürlichen zu ihrer Geistigkeit aufgegangen ist. Schließlich ist sie die besondere, indem der Geist sich von sich zu seinen absoluten Gestalten – nämlich Kunst, Religion und Philosophie – unterscheidet.

In letzterer eröffnet sich die Bestimmung der hegelschen ratio. Sie ist sozusagen die ratio derjenigen ratio, welche Methode und System der philosophischen Wissenschaften ist. Philosophisch sind sie als diejenigen der reinen und bei sich bleibenden Vernunft. Rein ist sie zuletzt nicht nur von der Rücksicht auf einen dem reinen Ich äußeren Gegenstand der Erfahrung, sondern auch noch von der Rücksicht auf eben dieses Ich, das sie zu einer Gestalt des Bewußtseins bestimmte. In vollkommener Reinheit ist sie nichts anderes als die Tätigkeit des Schließens.

So ist denn die Bestimmung in der hegelschen ratio nicht nur nicht die Idee der Freiheit (Kant), nicht nur nicht die Freiheit im Ideal (Fichte), nicht einmal nur die Realisierung des Ideals in der Freiheit der absoluten Idee, sondern die Freiheit des Alls der Realität, welche sich in der Realisation des „Schlusses der Schlüsse“ bekundet. Deren erster schließt das Logische (im Sinne der Logik Reelle) über die Mitte der Natur mit dem Geist zusammen, deren anderer die Natur über die Mitte des Geistes mit dem Logischen, deren letzter den Geist über die Mitte des Logischen mit der Natur. Die diagonale Basis dieser ganzen Figur ist der Geist. Er ist „Alles in Allem“. Und in diesem Sinne frei.

Das „Eines Alles“ sowie das „Reich Gottes“ war die gemeinsame Losung im Beginn ebenso des hölderlinischen wie des hegelschen Denkens (dasjenige Schellings ist nicht vergessen). Die „Religion“ des einen, welche ihre Bestimmung an der Heiligkeit (der Schönheit der Freiheit) der Natur hat, ist in der „wissenschaftlichen Form“ des anderen geborgen. Die conceptuale Vernunft der Letzten Epoche der Philosophie hat so ihre Aufgabe erfüllt. Jede Epoche schließt sie in der Gewißheit: Es ist vollbracht. Genau das und kein Angriff sonstigen Denkens ist der Grund ihres Verscheidens. Nur weil jede Weisheit von rationaler Prägung nicht bloß ihre je eigene Figur ausgebildet hat, sondern auch noch ein geschlossenes Gefüge dieser Figuren erkennen läßt, bleibt die conceptuale Vernunft der sog. Metaphysik verschieden. Die Zeit ihrer Conceptionen wird auf der Grenze der Moderne als die Unterwelt zu unserer Welt verstanden. Da brauchen wir sie als den allein vernünftigen Zugang zur Rationalität der Weisheits-Gestalten, welche eine Conception hervorgerufen haben.

Und von welcher Bestimmtheit wäre die? Die Logik des Concipierens sagt: Philosophie ist Theorie des Grundes gewesen. Der Grund aber konnte nur ein solcher des Wesens sein, von dem die Erscheinung zu unterscheiden war. Wenn die rationes der Weisheit in die Spanne von Wesen und Grund geborgen wurden, so werden sie diejenigen

des Unterschiedes sein, wie er von seinen concipierenden Extremen her zum einen durch das Verhältnis der Identität, zum anderen durch das des Widerspruchs vermittelt wird. So wäre denn die Frage: In welcher Bestimmtheit ist der Unterschied im Wissen der Unterscheidung des Menschen von sich selbst zu denken, wenn die conceptuale Vernunft verschieden ist? Eine solche Frage ist jedoch nur noch eine durch die Schule befestigte Gewohnheit, läßt die hier anstehende Aufgabe mit den „Problemen“ ihres Betriebs verwechseln. Die Aufgabe bedarf keiner Frage, sondern allein der Aufmerksamkeit auf das Gesagte und bedarf also des Wachseins.